

Olódùmarè e o Destino do Homem
E. Bolaji Idowu

A escolha de Orí na casa de Àjàlá (poema completo)
Por Wande Abimbola



Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Juridico

Conselho Editorial

Roberto Tamelini Junior
Joana D'arc Espindola

ISSN 2358-3320

Nossa Capa



Crédito - Artista Irina Erkan

Nesta edição número 59, a Revista *Olorun* republica dois textos importantes sobre a Noção de Pessoa Ioruba:

No texto “*Olódùmarè* e o Destino do Homem”, Idowu Bolaji, apresenta-nos conceitos sobre a constituição do ser humano como pessoa física e metafísica. Tradução de Luiz L. Marins

No texto “A escolha de *Orí* na casa de *Àjàlá*” Abimbola nos mostra um belo poema, completo, no qual fica claro que o ser humano já tem cabeça quando vai escolher *Orí*, o que nos remete a outros questionamentos. Tradução de Luiz L. Marins

ÍNDICE

Olódùmarè e o Destino do Homem
E. Bolaji Idowu p. 06

A escolha de *Orí* na casa de *Àjàlá* (poema completo)
Por Wande Abimbola p. 58

OLÓDUMARÈ E O DESTINO DO HOMEM

E. Bolaji Idowu

Publicado em Olódumarè, God in Yoruba Belief
A&B Books Publishers, New York, 1994 [1962]
(Páginas 169 – 185)

Tradução e adaptação: Luiz L. Marins
www.luizlmarins.com.br
Terceira edição, março de 201



INTRODUÇÃO

Èmí e èémí

Toda religião tem que encarar a questão do relacionamento do homem para com o Poder que governa o Universo ... “O que é o homem?” e, “Para que fim o homem foi criado?”. São perguntas que exigem respostas filosóficas, e tal resposta dependem da concepção do homem sobre o Governador do Universo, e sobre esta resposta, depende a atitude do homem na vida.

Para a questão “O que é o homem?”, o ioruba responderá, rapidamente, que o homem é um corpo (*ara*), mais espírito (*èmí*). O corpo é o concreto, algo tangível, de carne e osso, o qual nós conhecemos através dos sentidos, e que pode ser descrito, de uma forma generalizada, pela anatomia.

Èmí é invisível e intangível, é ele que dá vida para todo o corpo, e, portanto, pode ser descrito através de suas funções causais. É pela sua presença ou ausência, que podemos dizer se uma pessoa está viva ou morta.¹ Quando o corpo é criado, ele é criado por uma divindade, mas é somente *Olódùmarè* que coloca èmí dentro do homem, dando a ele vida e existência.²

Èmí está intimamente associado com a respiração (*èémí*), e todo o mecanismo de “estar respirando”, o qual, é sua mais expressiva manifestação. Mas, apesar do fato que um homem que respira mostrar que èmí está “dentro dele”, a respiração não é èmí. Èmí é a causa da respiração,

¹(pg. 169). Acredita-se que èmí pode assumir uma forma visível e tangível, como uma feiticeira, cria asas e voa, como um pássaro! Diz-se que, se o pássaro for preso e morto, a feiticeira também morrerá. Èmí pode também vir a ser visível como uma aparição.

² (pg. 169). Ver Salmo 104: 29-30

e assim ele é o “respirador”, é o que respira no homem. A respiração é *èémí* “aquilo que é respirado”.

Assim, nós dizemos sobre uma pessoa que acabou de morrer: “*èémí rè ti bó*” (seu espírito saiu), ou “*èémí rè ti ló*” (seu espírito se foi), isto é, o espírito deixou o corpo. Nós também podemos dizer, em algumas circunstâncias: *èémí ti tán ninu rè* “não há mais respiração nele”. *Èémí* é também usado no sentido de “vida”, como significado simplificado de uma existência animada.

O que dissemos até agora não esgota o assunto. Qualquer pessoa que conhece o ioruba sabe que isto não é tudo, que há algo mais no homem do que apenas corpo e espírito. Queremos fazer então as seguintes perguntas: “Os Iorubas têm alma?” ou, “São mais que corpos modelados?”³

³ (pg. 170) Ver *The Voice of Africa*, por Leo Frobenius. Hutchinson, London, 1913.

Okàn

Na bíblia ioruba, a palavra okàn é usada para traduzir a palavra inglesa "alma". Isto, entretanto é dúbio pois okàn é também traduzido como "coração". De acordo com os ioruba, ele é a sede da emoção e da energia física. Descrevemos, uma "brava pessoa", como: *o ní okàn* "ele tem coração", e uma "pessoa tímida" como: *kò ní okàn* "ele não tem coração". Para encorajar uma pessoa, é dito: *kí í l'okàn* ou *mú u l'okàn le*, "fortaleça seu coração" ou, "seja forte em seu coração".

Neste contexto, praticamente todos os órgãos internos do corpo estão juntos, ou tem funções físicas e emocionais atribuídas a eles.⁴ Quando nós dizemos

⁴ (pg. 170) The Christian Doctrine of Man, por H. Wheelere Robinson (Edinburgh & Clark, 1943 Cap. 1, pg. 1-27

de uma pessoa, *inú rẹ le* "seu interior é duro" ou, *inú rẹ di* "seu interior é impenetrável", nós queremos dizer que "ele é endurecido" ou, "ele não tem o coração aberto". O interior de uma pessoa (*inú*), é reconhecido como fonte de força e desenvolvimento. Assim, quando dizemos, *kò n'ifun nínú* "ele não tem intestinos", queremos dizer que "ele não tem força". Da mesma forma que o *n'ifun kan* significa, alguém que não tem iniciativa, força interior. Mas, todos os órgãos internos no homem, que juntos ou separados desempenham suas funções para que o homem tenha ações e reações, nenhum deles, juntos ou separados, constituem a alma.

Tem os iorubas uma concepção concreta da alma? O que eles chamam de “alma”, eles têm uma e sabem o que ela faz? A alma, para o ioruba, é a “pessoa interior”, e seu nome para ela é *Orí*. Isto é a personalidade alma.⁵

Orí

Orí é a palavra para “cabeça física. Para o ioruba, entretanto, o *orí* físico e visível é, o símbolo de *orí'nú*, a cabeça interior, ou espiritual, e isto é a essência da personalidade. Na crença ioruba, é este *orí* que governa, controla e guia a vida e atividades de uma pessoa.

⁵ (pg. 170) Precisamos lembrar que a ideia de *orí* como personalidade alma é indeterminada de acordo como as tradições a concebem. Mas podemos conseguir esclarecimentos através de um paciente trabalho de pesquisa.

Aqui nós precisamos enfatizar a conexão entre *orí*, a essência da personalidade, e *Orisè*, a fonte da existência.⁶ *Orisè* é o próprio *Olódùmarè*, como nós temos observado. O *orí* que é a essência da personalidade, a personalidade alma do homem, deriva diretamente de *Olódùmarè* cuja única prerrogativa é colocá-lo no homem, por que Ele é a única inesgotável fonte da existência. Isto significa que, sem Ele, o homem não pode sobreviver. Os ioruba tem plena consciência de que "é por causa Dele que nós vivemos, nos movimentamos e temos nossa existência... pois somos também a Sua descendência".⁷

⁶ (pg. 171) Ver Cap. 7 pg. 60 s.

⁷ (pg. 171) The Conflict of Religions in the Early Empire. Ethuen, 1932, pg. 15.

No ato de escolher um destino que descreveremos aqui, é *Orí* que ajoelha e o escolhe.⁸ É ele também, o *Orí*, que vem para o mundo para cumprir um destino, conforme a canção:

Ohun orí wá se

Kò mà ní's'alàì se e o.

O que *Orí* veio cumprir

Ele não pode mais cumpri-lo.

O que contribui para a individualidade de cada *Orí* é sua “qualidade”. Geralmente, uma pessoa próspera é chamada *Olórí're*, “aquele que tem um bom *orí*”, enquanto que aquele que tem uma vida infeliz é chamado *Olórí'kú*,

⁸ Ver pg. 173.

“aquele que tem um mau *orí*”. Isto é muito mais que dizer, que uma pessoa tem “boa sorte”, ou “má sorte”. Este é um assunto inextricável, cujo limite está diretamente ligado ao destino da pessoa. Apesar de que em sua origem, *orí* não é essencialmente ruim, o destino de uma pessoa pode afetá-la para uma situação pior, por que ele é particularmente, responsabilidade do próprio *orí*.

Uma pergunta do gênio da religião romana, T. R. Glover, ilumina este e outros pontos de nossa observação de *orí*: “Por existem diferenças mesmo entre irmãos gêmeos, se eles conhecem apenas seus próprios nascimentos?”⁹

⁹ (pg. 171) The Conflict of Religions in the Early Roman Empire (Methuen, 1932, pg. 15).

O destino de uma pessoa é conhecido como *ìpín-orí*, ou *ìpònrí*, “a porção de *orí*”, e que é usualmente abreviado como *ìpín* (parte). Mas, algumas vezes, em consequência da conexão entre *orí* e *ìpín*, o destino é também chamado de *orí*, o que torna *orí* e *ìpín*, sinônimos, na linguagem popular. Assim dizemos, *orí burúkú kò gbó ose*, “um mau *orí* não pode ser consertado com sabão (ao lavar)”.¹⁰ O que isto significa, estritamente, é que uma má porção [*ìpín*] que já está alocado para um *orí* não pode ser retificado com medicina. De uma pessoa malsucedida, se diz *orí inú rẹ l'ó ba t'òde jẹ* “é seu *orí* interno que estraga seu externo”, isto é, a má qualidade de seu *orí* reflete nas suas atividades externas. Ainda, estritamente, isto significa que, é a porção [*ìpín*] que seu *orí* carrega, que condiciona a vida da pessoa.

¹⁰ (pg. 172) Os Iorubas usam sabão medicinal para muitos propósitos, curativos e mágicos.

A ideia de *orí* complica-se quando ele é concebido como uma entidade semi individual¹¹, onde ele é, ao mesmo tempo, a essência da personalidade e o guardião ou protetor pessoal. Estas dúvidas aqui se devem, antes, à indeterminação da concepção do duplo, ou anjo guardião. Nós vemos isto, ilustrado em um pequeno sermão para nova uma noiva, que está indo para a casa de seu futuro marido:

Mù orí lo, Má m'èwà lo

Õjò l'èwà'bò, Orí ni bá ni gbé'lé_oko

Levante *orí*, Não levante beleza

A beleza um dia acaba, Mas *Orí* é que permanece na casa do marido.

¹¹ (pg. 172) Ver cap. 14, pg. 195 para uma referência da personalidade subconsciente. Conforme também o *Syrian Gnostic's Hymn of the Soul*, ...conforme citado por T.R. Glover: "Foi eu mesmo que eu vi diante de mim como se fosse um espelho ... Éramos dois, mas aparentemente somente um."

Isto refere-se certamente à qualidade interior das pessoas que fazem o sucesso conjugal, mas ele tem uma insinuação de *orí*, como uma semi separada entidade da personalidade alma.

Acrescentando, temos a sugestão em uma prece para uma pessoa que está a realizar um trabalho, *ki orí kí o sìn é lo o* “possa orí ir com você”. Ou ouvir um aviso, de que ela pode retornar sem sucesso se não consultou seu *orí* antes de sair. *Orí*, em sua totalidade, é um objeto de culto, e existem dois motivos para isso:

Primeiro, como ele é a essência da personalidade, ele precisa ser guardado em boas condições, para que ele possa estar de bem com a pessoa. Segundo a pessoa precisa estar de bom acordo com ele, para que ele possa favorecê-los.

Em apoio ao primeiro motivo, os ioruba falam como se *Orí* “fosse tudo o que é necessário para ser cultuado”. Um verso do *odù òsé'tùúrá*, diz:

*Olóyǔ ti ó f'orí ara rè s'ilè ti ó nbo òdí àdǔ,*¹²

Sùgbón orí ní'gbe'ni, àdǔ ò gbe'ni,

Njě orí l'àbã bọ ti a bã f'òrìsà s'ilè.

Olóyǔ, que negligencia seu próprio *Orí* e faz oferenda para *àdǔ*

Mas, é *Orí* que favorece alguém, *àdǔ* não faz isso,

Antes, é *Orí* que deveria ser cultuado, e não *Òrìsà*.

¹² (p. 172) *Àdǔ* é uma cabaça pequena oca, que é usada como receptáculo para pós medicinais, mas também pode ser uma cabaça grande, com pescoço comprido, que pode ter amarrado muitos búzios, e usada como emblema ou um objeto de culto, recebendo oferendas regulares.

Para fazer uma oferenda ao *Orí*, a cabeça física geralmente é o emblema comum.¹³ Noz de cola, peixes, aves, ou outro animal pode ser oferecido. Um pedaço de noz de cola, é colocado na cabeça, enquanto o sangue de uma ave, ou outro animal, é derramado sobre ela.

Enikeji

A cabeça física serve às vezes (embora nem sempre) como símbolo do *enikeji*, mas, frequentemente, o sacrifício para o *enikeji* é exposto no quintal, ou qualquer lugar aberto que o oráculo possa prescrever. Uma pessoa faz oferendas não somente para seu próprio *orí*, mas também para o *orí* de seus pais. Neste caso, ainda mais, é enfatizado a concepção de “anjo guardião”. O emblema para o *orí* do pai, é geralmente, o dedão do pé direito, enquanto

¹³ (pg. 173) Ver *History of the Yorubas*, Samuel Johnson, pg. 27, 48.

que o *orí* da mãe, é o dedão do pé esquerdo. Uma mulher jovem, em dificuldade, pode ser orientada a fazer uma oferenda para seu *oko'run* (seu marido que está no céu, seu marido *enikeji*).

Assim, *enikeji* pode ser *orí* da própria pessoa, mas também pode ser seu guardião, seu amigo, ou protetor espiritual [*aláààbò*]. Sim, às vezes quando o ioruba refere-se ao duplo, que eles chamam *enikeji*, eles estão falando em termos claros, de uma outra entidade além da sua personalidade alma, que ainda tem uma forte influência sobre seu destino. Ele é, variavelmente descrito, como o “anjo guardião da pessoa”, a garantia da pessoa no céu, e que está a serviço da pessoa, para fazer e possibilitar certas coisas, transferindo-lhe alguns poderes.

O destino de uma pessoa pode ser afetado para pior, pelas maquinações de seu *enikeji* [*aláààbò*] e isto, como temos observado, é um dos motivos do porque o *enikeji* precisa ser apaziguado regularmente através de oferendas. Uma narrativa do *ogbè'gúndá* dentro do corpus *odù* explica que caso alguém que nasça sob este particular *odù*, precisa oferecer constantes sacrifícios para seu *enikeji*, ou ele não prosperará, podendo ser privado de metade de suas coisas no mundo. Incidentalmente, qualquer um nascido debaixo deste *odù*, não deverá dar sua confiança à uma mulher.

Para o ioruba, a finalidade para qual a pessoa foi criada, é inextrincavelmente ligada com o seu destino. Eles acreditam que as realizações do homem na terra teriam sido predestinadas por *Olódumàrè*. De acordo com a concepção geral, uma pessoa obtém o seu destino de três formas:

- *Àkúnlèyàn*: “aquele que escolhe ajoelhado” ...
- *Àkúnlègbà*: “aquele que recebe ajoelhado” ...
- *Àyànmõ*: “aquilo que é afixado para alguém” ...

Assim, temos uma tripla concepção de destino, que sustenta, que a pessoa que está vindo para o mundo precisa ajoelhar-se diante de *Olódùmarè*, para Sua confirmação.¹⁴ Seja o que for, é inalterável e vem a ser a parte de alguém através da vida. É isto o que a pessoa vem cumprir no mundo. Não é esclarecido pela tradição oral, o que o Pré-Existente diz para a pessoa antes dela vir para o mundo, mas se diz que, é ele, o Orí, que ajoelha-se diante de *Olódùmarè*, para escolher, receber, ou ter o destino afixado para ele. O conceito geral, de qualquer forma, é que a pessoa ajoelha-se diante de *Olódùmarè*, para escolher ou receber o seu destino.

¹⁴ (p. 174) Conforme Platão, *A República*. Everyman's Library, n. 64, p. 322.

Quando o rito diante de Olodumare está completo, a pessoa começa a caminhar para o mundo. Ela chega no portão entre o céu e a terra, e encontra *Oníbodè* (o porteiro), para quem ela deverá responder algumas questões, antes de atravessa-lo. As questões e respostas são, como segue:

- *Oníbodè*: Onde você está indo?
- A pessoa: Eu estou indo para o mundo.
- *Oníbodè*: O que você está indo fazer?
- A pessoa: Eu estou indo para nascer como um homem chamado tal, de uma mulher chamada tal, na cidade tal. Eu serei o único filho. Crescerei belo e com saúde. Ajudarei a todos, e todas as coisas que eu tocar, prosperarão. Quando eu tiver vinte e cinco anos, meu pai morrerá, e quando eu tiver cinquenta anos, minha mãe morrerá. Construirei uma casa grande e possuirei uma extensa fazenda, e serei pai de uma grande

família, com minhas vinte mulheres. Quando eu tiver com sessenta anos, dois de meus filhos brigarão, e um deles será morto. Na idade de noventa anos, eu ficarei doente e morrerei pacificamente em minha casa. Serei velado por todos com um grande funeral.

- *Oníbodè: Àse!*

E assim a pessoa passa para o mundo com seu destino duplamente selado. Porém, ao vir para o mundo, a pessoa se torna *onígbàgbé* e esquece o que se passou com ele no céu, inclusive o seu destino. Como a pessoa vem a ser concluída no útero, a tradição oral não nos fala. Mas mesmo que o ioruba saiba que a concepção resulta de um intercursos sexual, ele acredita que cada pessoa é uma nova criação, que de alguma forma inexplicável entra no útero, para nascer após o período de gestação. Um pai insiste em ter certeza que a criança é sua, e não de outro homem, olhando a criança vagarosamente e

procurando estabelecer alguns pontos similares de linhagem, enquanto ao mesmo tempo pensa que a criança é uma nova criatura.

Dissemos que pela própria natureza do destino, ele é inalterável, especialmente por que foi dupla mente selado no ato de sua confirmação, e finalmente no “portão”. Aparentemente, então, nada, nem ninguém, pode fazer algo para modificá-lo. Vejamos alguns versos sobre isso:

- *Akunlèyàn ni ad'aiyé bá*
- *A kunlè a yàn'pín*
- *A d'aiyé tán ojú nro ni*

- O que escolhemos ajoelhando, é o que fazemos no mundo
- Nós ajoelhamos e escolhemos uma porção

- Estamos no mundo, mas não estamos satisfeitos.

- *Akunlègba l'o wà l'òwo èdǎ:*

- *Kò s'ogbón owó,*

- *Kò s' ogbón omo*

Aquilo que a pessoa escolhe ajoelhado, é o que ela tem

Não há outro meio de ter dinheiro

Não há outro meio de ter filhos

- *Ayànmò'o gb'ǒgùn*

- O que afixado para alguém, não pode ser retificado com medicina

No odu chamado Ogbe-ãtẽ há uma menção desta ligação:

- *Lábòdè, omo Òtúnba*
- *Nwọn ni gbogbo aiyé a mã bu u kù*
- *Sugbọn Ajàlórún a mã bù kún u*

- *Lábòdè, omo Òtúnba*
- Dizem que o mundo todo fará de tudo para impedi lo
- Mas Ajàlórún o guardará e o abençoará

Há também uma cantiga popular que diz:

- *Igi t'Olórún gbìn*
- *Kò s'eni t'o lè fà a tu*

- A árvore que Olórun planta
- Ninguém poderá arrancar.

Parece, portanto, uma vez que o assunto do destino pessoal está selado no céu, seria o fim do assunto.

Entretanto, na prática diária dos ioruba, a concepção de inalterabilidade do destino foi modificada. Nos negócios da vida diária, os ioruba agem de forma a acreditar que, dada certas circunstâncias, o destino de uma pessoa pode ser alterado. E ele pode ser alterado das seguintes maneiras:

A)

Pela ajuda de Òrúnmìlà, divindade que preside o oráculo de *Ifá*. Temos observado que o maior motivo que uma pessoa vem a ser devoto de Òrúnmìlà, é que, um destino feliz pode ser preservado, e um infeliz, retificado. Como parte do ritual que está sendo feito para um devoto, o sacerdote, aponta para cada um dos itens trazidos pelo neófito, dizendo:

- *Priest: Tal'ó ni eku?*
- *Client: T'emi o.*
- *Priest: Tal'ó ni eja?*
- *Client: T'emi o.*
- *Priest: Tal'ó ni ãka?*
- *Client: T'emi o.*
- *Priest: Kil'o mú nwon wá fún?*

- *Client: Ki ng l'owó m'ówó, ki ng bi'mo lé'mo, ki ng ko'le mo'le, ki ng*
- *f'atitàn s'ehìn, ki ng sé'gun òtã, ki ng r'ehìn odì, ki ng ni aiku s'egbon*
- *iwà, l'ohun ti mo se mu won wa.*¹⁵

- Sacerdote: De quem são os ratos?
- Cliente: Meus.
- Sacerdote: De quem são os peixes?
- Cliente: Meus.
- Sacerdote: De quem é o ouriço?
- Cliente: Meu.
- Sacerdote: Porque você os trouxe?

¹⁵ (p. 177) *Òtã* e *Odí* são também usados metaforicamente em algumas partes da Iorubalandia para designar respectivamente o pai ou mãe de alguém. Alguém pode ser congratulado como *O se'gun òtã, or'ehìn odì* "ele tem sido vitorioso sobre seus inimigos e visto o fim daqueles que o aborrecem com malícia", diz-se de alguém que cumpriu satisfatoriamente os ritos funerários de ambos os pais.

- Cliente: Para que eu tenha muito dinheiro, para que eu tenha muitos filhos,
- para que eu tenha muitas casas, para que eu aumente minha prosperidade, para
- que eu vença todos os meus inimigos, para que eu veja o fim de todos que me
- querem mal, para que eu tenha vida longa, que é o melhor de tudo na terra.
- Estes são os motivos do por que eu os trouxe.

Como podemos ver, o cliente está tomando medidas através do agenciamento de Òrúnmilà, para influenciar seu destino. Durante a vida, alguém recorre à Òrúnmilà, ou a sua divindade tutelar, através do oráculo ou culto, para que uma “boa porção” possa ser assegurada.

B)

O destino de uma pessoa pode ser alterado para pior pelos omo'ra'iyé (filhos do mundo). Os ioruba usam um apelido, para descrever em quem, aparentemente, os maus poderes do mundo estão escondidos, justamente no mesmo sentido de como eles operam através do homem do mundo, que “ama mais as trevas do que a luz”, ou, “o poder das trevas”.

Omo'ra'iyé incluem, feiticeiras, cultos secretos com tendência a prática de feitiçaria, alguém que é dado a prática e maquinação do mal, ladrões, assassinos e matadores. Os ioruba acreditam que os omo'ra'iyé são uma terrível realidade. Então eles dizem omo'ra'iyé'gun (os filhos do mundo que usam arma), estão em constante estado de guerra contra qualquer um, ou qualquer coisa, que não aceite suas vontades. Acredita-se que eles tenham o poder de estragar muitas pessoas, por melhor que sejam. Assim,

Alágemò'terekangè, quando veio para o mundo e encontrou *omo'ra'iyé'gun*, ele disse:

- *E jé'mi j'ise ti Olódùmarè rán*
- “Permita-me cumprir a missão que *Olódùmarè* me encarregou”

Há uma canção ioruba que carrega uma lamentosa nota de súplica:

- *E má pè mi n'ipè e p'agbe*
- *K'ágbe o tó'd'aláró igbó;*
- *E má pè mi n'ipè e p'àlùkò*
- *K'àlùkò o tó'd'olósùn ègàn;*
- *E má pè mi n'ipè e p'òbùròó*

- *k'òbùròó o tó'd'aláàwí'rin eiyé ninu oko*

- Não me telepatise¹⁶ como você fez com *agbe*,
- Para que *agbe* viesse a ser de cor de índigo, o único da floresta.
- Não me telepatise como você fez com *àlùkò*,
- Para que *àlùkò* viesse a ser cor de madeira, o único do deserto.
- Não me telepatise assim como você fez com *óbùròó*,¹⁷
- Para que *óbùròó* viesse a ser o vagabundo tagarela do mato.

¹⁶ (p. 178) O iorubá acredita na possibilidade da telepatia. Diz-se que é uma das armas mortais nas mãos de *omo'ra'iyé'gun*.

¹⁷ (p. 178) *Agbe*, *àlùkò* e *óbùròó* são pássaros. Os dois primeiros dizem pertencer à família dos galos. Para *Agbe* é dado o nome de Blue Touraco Musophagidae, no Dictionary of Modern Yoruba. Aparentemente, não se trata de pássaros, mas de pessoas; mas, se pássaros, eles não tinham as cores atuais, conforme os mitos folclóricos.

Outra designação para os agentes do mal é *Eléninií* – o implacável, sem motivo, sádico combate as pessoas insensivelmente e estraga toda a oportunidade de sucesso – Eles podem impedir *Orí* de cumprir seu destino. Em *Ogbè-èdii* temos: *orí kunlè* o *yàn'wà*, *eléninií'ò je k'o se* e “*orí* ajoelha e escolhe sua parte, *eléninií* tentará impedi-lo”.

Omo'ra'iyé'gun e *eléninií* obtém seu poder do princípio maligno que é descrito geralmente como *Aiyé* “o mundo”.¹⁸ Aqui reside o poder concentrado do mal. Vemos este poder parcialmente manifestado em *Èsù*, mas nós sabemos que *Èsù* não é essencialmente mau.¹⁹ Em *Aiyé*, entretanto, nós encontramos um mal absoluto em sua essência, malignamente obstruindo, estragando,

¹⁸ (p. 178) Ver Mateus 18:7; João 15:33; 1º João 3:13

¹⁹ (p. 178) Trata-se da concepção de *Aiyé* neste contexto. Existe um culto de *Aiyé* em *Igbó-gra* onde *Aiyé* são ancestrais. N.T. “Não podemos chamá-lo de diabo, não com o sentido que tem esta palavra no Novo Testamento, pois o mal que existe em *Èsù*, também pode ser encontrado nas outras divindades” (p. 83).

intensamente diabólico. Não é totalmente claro na tradição oral qual é a função deste poder.

Mas, se um ioruba for questionado para explicar a sua existência, ele certamente dirá que *Olódùmarè* é responsável. Isto, não é por que *Olódùmarè* tem ou apoia o mal em sua natureza, mas por que o ioruba acredita que todas as coisas que estão no mundo originaram-se Dele.²⁰ Os anciões ioruba, certamente dirão, que é *Olódùmarè* que dá aos *omo ar'aiyé* seus poderes. Se, entretanto, nós perguntarmos "Para qual propósito serve *Aiyé*?". Ficaremos num beco sem saída.

²⁰ (p. 179) Conforme Isaias 45: "EU formei a luz e criei as trevas. EU fiz a paz e criei o mal. EU sou o Senhor que faz todas estas coisas".

Os ioruba não se aborrecem com tal questão. Eles aceitam *Aiyé* como um fator importante para ser considerado na sua vida, e sobre o qual procura-se encontrar meios e formas de contornar a situação. É um fato concreto que, para o ioruba, *Aiyé n'ipá* “*Aiyé é malignamente poderoso*”. O ioruba explica qualquer mal-estar ou indisposição, ou um infortúnio persistente na vida de uma pessoa, dizendo *Aiyé l'o nbá a jà* “*É Aiyé que o está afligindo*”. O poder de *Aiyé* para o mal é tão grande, que ele pode alterar o curso da natureza. Portanto, diz-se:

- *Bi e r'aiyé, e sá f'aiyé*
- *Bi e r'aiyé, e sá f'aiyé:*
- *Ìsèsè w'aiyé ijímèrè dúdú,*
- *Aiyé nã l'ó t'aso ijímèrè b'epo*
- *Aiyé nâ l'ó p'ògìdǎn*

- *Ògìdǎn olǒlǎ ijù;*
- *Bi e r'aiyé, e sá f'aiyé.*

- Se você encontrar *Aiyé*, fuja de *Aiyé*²¹
- Se você encontrar *Aiyé*, fuja de *Aiyé*:
- O primitivo *ijimèrè*²² era negro
- Foi *Aiyé* que encharcou as roupas de *ijimèrè* no óleo de palma;
- Foi *Aiyé* que matou *ògìdǎn*
- *Ògìdǎn*, o cirurgião²³ do deserto
- Se você encontrar *Aiyé*, fuja de *Aiyé*

²¹ (p. 179) "Não faça amizade com *Aiyé*".

²² (p. 179) *Ìjímèrè* é o macaco vermelho. A implicação aqui é que sua cor vermelha, por causa do azeite de dendê, é contrária ao que deveria ser.

²³ (p. 179) *Ògìdǎn, olǒlǎ ijù*, são títulos frase para o leopardo. *Olǒlǎ*, em iorubá, é alguém que circuncisa e corta, fazendo as marcas e tatuagens do clã. O leopardo carrega este título, por que é capaz de fazer marcas em suas vítimas.

C)

Dentro da noção de escolha de *ìpín*, existe também a sugestão que a falência de uma pessoa, ou infelicidade, que pode ser por sua própria responsabilidade. O destino de uma pessoa pode ser afetado para pior, pelo seu caráter. O ioruba acredita que um bom destino, se não for ajudado pelo caráter, é inútil.²⁴ O destino pode ser prejudicado pelas ações de uma pessoa, especialmente pelos atos de precipitação e impaciência.

Dentro do Odù Corpus, *Obàrà-Òyèkù* narra uma história:

“Uma pessoa que aspirava subir no ponto mais alto de um coqueiro. Foi dito a ele que ele poderia fazer isso, mas que ele deveria ser muito

²⁴ (pg. 180) Ver cap. 12, p. 155 (não disponível neste texto – n. t.)

cuidadoso, para não ser enganado pela arrogância de seu empreendimento, e tentar pular de uma árvore para outra. Ele não ouviu, e na tentativa de pular de uma árvore para outra, caiu e morreu.”

Esta história adverte as pessoas, que elas podem facilmente prejudicar seu destino, devido a sua impaciência, arrogância e prepotência, perdendo a boa fortuna destinada a ele.

Outro odù fala-nos que um tal *Alukósó Aiyé*²⁵:

"Ele vivia uma vida de miséria, e já estava na idade de quarenta anos, quando ele sentindo se cansado, decidiu cometer suicídio. Na tentativa, ele

²⁵ (pg. 180) *Alukósó* é o título de um tocador de tambor no antigo reino de *Ọ̀yó*, que acorda todos os dias às 4:00 hs. da manhã. Ver *The History of the Yorubas*, by Rev. S. Johnson, pg. 58.

apenas desmaiou, e viu se diante do *Oníbodè*, que perguntou por que ele estava ali no portão, sem ser chamado. Ele fez sua queixa, sendo que, em resposta, *Oníbodè* apenas escondeu o dentro de um quarto, e disse para que ele apenas ouvisse. Não demorou muito, ouviu passos, e ele sabia que aqueles que estavam fazendo sua viagem para o mundo, tinham chegado. Ele ouviu cada um deles dizer como seria seu destino, e como ele foi selado finalmente por *Oníbodè*. Quando todos já tinham saído, *Oníbodè* cantou esta canção:

- *Alukósó Aiyé*
- *Se o ngbó o?*
- *B'aiyé se nye ní mà rě o*

- *Alukósó Aiyé*

- Você está ouvindo?
- Isto mostra como a vida de alguém será.

Então *Alukósó Aiyé*, ouviu que, até agora, as coisas que tinham acontecido com ele na terra, estavam de acordo com o seu destino. Em seguida, *Oníbodè*, deixou o sair e mostrou lhe um cercado que continha muito gado e um quarto cheio de “boas coisas da vida. Foi dito a ele, que tudo isto estava para ser seu após a idade de quarenta anos, de acordo com o seu destino. Agora, entretanto, ele tinha perdido seu futuro benéfico, devido a sua impaciência.

À vista de toda esta riqueza, ele explodiu em choro, e pediu fortemente para *Olódùmarè* que lhe concedesse mais dez anos, para que ele pudesse desfrutar de sua predestinada fortuna.”

Enfatizando sobre o caráter, na sua relação com o destino, vemos com reservas o paradoxo da responsabilidade humana dentro de um sistema aparentemente de predestinação fechada, pois temos um destino fechado, como uma coisa “escolhida” pela pessoa.

Com o elemento do “caráter” envolvido, uma pessoa não pode imaginar um automático cumprimento de um bom destino... Ele precisa cooperar para fazer seu destino feliz, adquirindo e praticando o bom caráter.

D)

Um destino infeliz pode ser retificado, se o motivo puder ser apurado. Referimo-nos ao trabalho de *Òrúnmìlà*. No terceiro dia após o nascimento de uma criança, o oráculo é consultado para ele.

Este rito é chamado *Iko'sèw'áiyé*, ou *Èsènt'aiyé* (o primeiro passo no mundo). O principal propósito é para saber qual será o seu destino, quais são suas proibições, o que é necessário para preservar seu bom destino, ou para retificar um destino infeliz.

Este terceiro dia, não é a única vez que o oráculo é consultado para este propósito; ele é consultado quando a pessoa venha a ter qualquer problema durante a vida. Às vezes, durante uma doença, quando o oráculo declara que a vida da pessoa está por terminar, devido ao cumprimento do seu destino, um sacrifício substituto é prescrito como remédio para evitar a realização do destino.

Existe uma história, que nossos anciões dizem ser uma história real:

“Havia um homem chamado *Atele* que estava tendo muito trabalho com *àbíkù*, isto é, sua mulher tinha bebes que morriam sucessivamente, não muito tempo após seu nascimento. *Atele* tentou de várias formas resolver a situação, mas falhou. Então, ele decidiu verificar qual era a cauda disso.

Assim, ele mudou se para *Ajiran*, uma vila que tinha a lenda de possuir um portão entre o céu e a terra, através do qual as pessoas entram e saem do céu para terra, e vice-versa. O *Oníbodè* era *Ojòmũ*, que também era o chefe da pequena cidade, e que carregava o apelido de *Ayórunbò* (*a yún òrun bò*) – Ele vai para o céu e retorna. *Atele* relatou-lhe o motivo de sua vinda.

Ojòmù ouviu o com simpatia, acolheu o com hospitalidade para aquela noite, prometendo uma solução na manhã seguinte, que era o dia sagrado de *Ajiran*. *Ojòmù* escondeu *Atele* debaixo de sua cadeira, na qual ele costumava sentar separa o ritual do dia sagrado. Em certo momento, novas pessoas que estavam vindo para o mundo, reuniram se, e cada um deles respondeu o questionário sobre como seria seu destino.

Uma das pessoas que estavam na reunião, era uma das pessoas que iam nascer como filho de *Atele*. Quando ele contou seu destino, ele disse estava vindo para ser filho de *Atele*, e de tudo o que disse, o mais importante era que, um dia antes do seu casamento, de manhã, ele iria ao mato para aliviar se, seria mordido por uma cobra e voltaria para o céu.

Atele voltou para sua casa, em *Ipêru*, com este segredo em seu coração. O dia do casamento chegou, e seu filho, justamente no dia anterior à cerimônia, quis ir para o mato para aliviar se, mas seu pai, que o estava vigiando durante todo o tempo, pediu a ele que ficasse em casa e usasse qualquer objeto para isso. Mas ele estava relutante, iria aliviar se no mato de qualquer jeito. *Atele*, insistiu então para ir com ele para o mato.

Quando eles chegaram no lugar escolhido por seu filho para aliviar se, *Atele* parou e com uma tocha, clareou o mato, vendo então uma enorme cobra, que picaria seu filho, conforme o segredo que ele sabia em seu coração. *Atele*, rapidamente a matou, retificando o destino de seu filho, que viveu até ter os cabelos brancos.”

E)

O destino de uma pessoa também pode ser afetado pela ação de seu *enikeji*, conforme já vimos anteriormente. Isto, como observamos, é um dos motivos do porque o *enikeji* precisa ser sempre apaziguado através de oferendas regulares.

Um recital, *ogbè-ògündá*, dentro do odu corpus diz que se alguém sob este *odù* precisará fazer oferendas constantes para o *enikeji*, do contrário, será privado de metade de suas posses na terra, o que significa que ele não prosperará. Também, uma pessoa nascida sob este *odù* não deve fazer confidências a uma mulher!

Tudo isto pode ser resumido da seguinte maneira. Os iorubas acreditam genericamente que todos vem para o mundo está predestinado por

Olódùmarè. O destino é duplamente selado e, portanto, inalterável. Tudo que uma pessoa consegue, ou acontece para ele, é um trabalho exterior do seu destino.

Entretanto, os iorubas creem que em certas condições, o destino de uma pessoa pode ser alterado. Portanto, eles providenciam para que um destino feliz não seja perdido, e um destino infeliz seja retificado.

O paradoxo envolvido nesta concepção dúbia é aceito pelos iorubas sem questionamento. Eles não explicam nem filosofam sobre isso. Isto apenas significa que de uma forma inexplicável, o que acontece para uma pessoa pode ser simultaneamente o resultado de *bí ó ti gbà a* (o que foi destinado a

ele), e a *f'owó fà* (o que escolheu com a mão) e *oró aiyé* (veneno do mundo).

26

Geralmente, os iorubas ensinam cautela e paciência para alguém que sai para a vida. Eles desejam vida longa e oram para todas para não desviarem-se de seu destino. Assim, eles não dão muita importância se a boa sorte ou a má sorte acontece na vida da pessoa, e esperam que algo bom aconteça no dia seguinte.

Eles oram: *Ki a má fi oró p'ítàn* (que a nossa prosperidade não seja apenas história), e, *omo'ò l'ayò lé, eni omo sin'í ó bí'mo* (aquele que é enterrado pelas

²⁶ (pg. 183) Penso que este é o problema com o qual Meyer Fortes debate em seu livro com o curioso título *Oedipus e Job*, Cambridge, 1959.

crianças, é aquele que realmente teve filhos). Isto é, ele não pode realmente dizer que são seus se eles não sobreviverem a ele.

Não há nenhuma necessidade de agir no desespero ou com pressa: uma pessoa pode perder as boas coisas que coisas do fim da vida, se assim o fizer. Entretanto, um conselho conforme registrado em *ogbè-méjì* diz que:

- *K' a má fi kán'jú-kán'jú j'aiyé*
- *K' a má fi wàrà-wàrà n'okùn orò*
- *Ohun à bǎ fi s'àgbà*
- *K' a má fi se 'bi'nu*
- *Bi a bá de 'bi t' o tùtù*
- *K'a simi-simi*
- *K'a wo 'wajú ójó lò tìtì*

- *K'a tun bò wá r'èhìn oràn wò*

- *Nitori à ti sùn ara eni ni*

- Não permita que sejamos precipitados no mundo
- Não permita que sequeamos na corda da riqueza precipadamente
- O que deve ser tratado com maturidade
- Não permite que tratemos destemperadamente
- Quando nós chegamos num lugar fresco
- Permita-nos descansar suficientemente bem
- Permita-nos dar grande atenção ao futuro
- Permita-nos dar o verdadeiro reconhecimento para as consequências das coisas
- Porque isto será contado em sono.

O *odù corpus* é cheio de mensagens de esperança para as pessoas que estão desesperadas na vida, para que elas tenham esperanças pois as coisas podem mudar no final. Por exemplo, vemos em *iretè'wòrì* que:

- *A sòn'kò sun ni t'òn pón*
 - *Eni ti o tá ewé orí, ewo ni k'ó se?*
 - *O dá fún Òtèwòrì t'o sò wipé*
 - *On nre egbè rè'so*
 - *Òtèwòrì ma tí'so*
 - *Nwọn nmú ewe ire oyè nbò*
-
- Aquele que come farinha de milho sem guisado reclama que é difícil
 - O que ele deveria fazer se somente tem as folhas?
 - Foi feito *Ifá* para *Òtèwòrì*

- Que decidiu ir para o mato e enforçar-se
- *Òtèwòrì*, não se enforque
- As folhas do chefe estão sendo preparadas (para você).²⁷

É, provavelmente, esta esperança até o fim que faz com que o ioruba valorize tanto terceira idade. Apesar da forte crença na predestinação, é considerado uma grave tragédia morrer jovem.²⁸ Assim, eles oram para uma longa vida. Em *Ìdi méjì* temos:

- *Ki a gbó fun ikú je*
- *Ng bã r'ógbó, ng bã gbó*
- *Ng bã r'ató, ng bã to*

²⁷ (pg. 184) Ele será logo feito um chefe.

²⁸ Ver: *Crenças Questionáveis Mas Não Questionadas*, Oyelakin Richard Taye, Revista Olorun, n. 18, julho de 2014 – www.olorun.com.br . N.T.

- *Ng bã d'ágbà bi Eléjù*
 - *Ma yò sèsè*
 - *K'a mã ku ni kékeré*
 - *K'a mã d'àgbàlagbà òsì*
 - *K'a mã f'òpã tan 'lè*
 - *Ni 'bi ije ebo*
-
- Que tenhamos vida longa antes de sermos comidos pela morte
 - Se eu puder ser velho, eu serei velho
 - Se eu puder ter vida longa, eu terei vida longa
 - Se eu puder ser tão velho como Eléjù
 - Eu me alegrarei muito
 - Que não morramos jovens
 - Que não tenhamos uma velhice de miséria

- Que nós não arranhemos o chão com uma bengala
- No lugar dos sacrifícios.²⁹

²⁹ (pg. 185) Os iorubas temem uma velhice na qual o idoso tem que mendigar para viver, ou ir para os templos públicos onde os sacrifícios são feitos, procurando por moedas ou outros artigos com os quais possam ser usados para sua sobrevivência.

A ESCOLHA DE ORÍ NA CASA DE ÀJÀLÁ

(Poema completo)

Wande Abimbola

Publicado primeiramente na UNESCO:

Sixteen Greats Poems of Ifa, 1975

Tradição oral coletada do Bàbáláwo Awotunde Aworinde
Ile Olóbèdu, Osogbo.

Idade: 43 anos

Local coleta: 181, Bode Thomas Street, Surulere, Lagos

Data da coleta: 11 a 13 de Dezembro de 1968.

Tradução Luiz L. Marins

www.luizlmarins.com.br

OGBÈYÓNÚ (Ogbè Ògúndá)

1. *Èbiti, ègbàkè ní yèdí pèé.*
2. Foi jogado *Ifá* para Orísèékú ¹², o filho de Ògún
3. Foi jogado *Ifá* para Orílèémérè ¹³, o filho de *Ìja* ¹⁴
4. Foi jogado *Ifá* para *Afùwàpé* ¹⁵
5. No dia que eles estavam indo para a casa de *Olódùmaré* (Deus) para escolher seu *Orí*
6. Eles eram amigos
7. Um dia, eles se reuniram,
8. E decidiram que viriam para o *ayé* (mundo físico).
9. Eles resolveram que quando chegassem no mundo
10. Eles se estabeleceriam
11. Na esperança que o *ayé* fosse melhor que o *orún* (mundo espiritual)
12. Eles pediram conselhos para os mais velhos
13. Eles disseram que antes deles virem para a terra
14. Eles precisam primeiro irem até Àjàlá ¹⁶
15. Para escolher *orí*

¹² Nome pessoal com significado desconhecido.

¹³ Idem.

¹⁴ Nome de uma divindade ioruba.

¹⁵ Nome pessoal.

¹⁶ Um nome ioruba comum.

16. Eles avisaram dizendo "Vocês precisam observar uma proibição",
17. "Quando vocês estiverem indo",
18. "Vocês não podem virar para a direita",
19. "Nem virar para a esquerda",
20. "Vocês devem ir diretamente para a casa de *Àjàlá*".
21. Eles disseram ainda que:
22. "Mesmo se vocês ouvirem a voz de seu pai no caminho"
23. "Vocês não devem atender"
24. Eles foram avisados para ir diretamente para a casa de *Àjàlá*.
25. Eles foram avisados que após escolheram *Orí* na casa de *Àjàlá*
26. Eles deveriam ir para a terra.
27. Eles prometeram que ouviriam o aviso
28. Eles se prepararam
29. E começaram sua caminhada até a de *Àjàlá*, aquele que cria *Orí*
30. Após caminhar por algum tempo,
31. Eles encontraram *Afabéré-Gúnyán* (aquele que amassa inhame com uma agulha)
32. Eles disseram: "Pai, nós te saudamos".
33. O homem idoso respondeu: "Obrigado".
34. Eles disseram: "Por favor, Senhor"
35. "Nós estamos indo para a casa de *Àjàlá*".
36. *Afabéré-Gúnyán* disse que ele primeiro precisa terminar de amassar seu inhame,

37. Antes de mostrar a eles o caminho.
38. *Afùwàpé* então pegou a agulha dele,
39. E começou a amassar os inhames.
40. Ele amassou os inhames por três dias
41. Até que ele terminou o trabalho
42. Quando ele terminou de amassar os inhames
43. *Afabéré-Gúnyán* disse então,
44. Que eles estavam livres para continuar sua jornada
45. Ele disse que após uma certa distancia
46. Eles deveriam virar à direita
47. Ali eles encontrariam um porteiro.
48. Eles deveriam perguntar a ele,
49. E ele lhes mostraria o caminho.
50. Após caminhar algum tempo
51. Eles chegaram em um certo lugar.
52. *Orísèékú*, o filho de *Ògún*, ficou parado
53. Quando ele ouviu o movimento do seu pai
54. Ele ouviu seu pai pegando seus instrumentos
55. Pegando suas flechas
56. Pegando seu arco.
57. *Orísèékú*, o filho de *Ògún*, então disse que ele deveria ir

58. E ajudar seu pai para preparar-se para a guerra
59. Mas seus amigos o lembraram
60. Que eles foram avisados
61. Para não atender ao chamado de ninguém durante o caminho
62. Então, *Orisèékú*, o filho de *Ògún*, continuou seu caminho
63. Ele disse que eles estavam certos
64. Então, eles continuaram a caminhada
65. Após caminharem mais um pouco
66. Eles encontraram a casa de *Òrúnmilá* (divindade do oráculo)
67. Eles ouviram *Òrúnmilá* batendo fortemente em seu *opón* com seu *iróké* ¹⁷
68. *Afùwàpé* parou.
69. Os outros dois tentaram convence-lo a continuar com eles.
70. Mas *Afùwàpé* disse que ele não iria
71. Até que ele visse seu pai
72. Eles o lembraram do aviso que foi dado a eles
73. Mas *Afùwàpé* recusou completamente
74. E insistiu que ele precisava ver seu pai.
75. Ele então entrou apressadamente dentro da casa
76. Os outros dois o deixaram

¹⁷ Respectivamente, bandeja divinatória onde são marcados os sinais geomânticos de *Ifá*; instrumento evocatório geralmente de madeira esculpida que é usado para bater invocatoriamente na bandeja.

77. E continuaram sua viagem
78. Quando *Òrúnmilà* viu *Afùwàpé*
79. Ele perguntou onde ele estava indo
80. *Afùwàpé* disse que ele estava indo para a terra
81. Mas que primeiro precisa ir até *Àjàlá* para escolher um *Orí*
82. *Òrúnmilà* então pegou seus instrumentos divinatórios
83. E com eles tocou a cabeça de *Afùwàpé* ¹⁸
84. Quando ele lançou o instrumento divinatório no chão
85. *Ogbèyónú* ¹⁹ apareceu
86. Os sacerdotes da casa de *Orúnmilà* analisaram-no carinhosamente,
87. Eles disseram: "Você *Òrúnmilà*",
88. "Seu filho está indo para um certo lugar",
89. "Para que ele possa ter sucesso ali",
90. "Ele deve fazer um *ebò* (oferenda) ".
91. Quando *Òrúnmilà* perguntou o que oferecer
92. Eles disseram que ele deveria oferecer três sacos de *iyò* (sal)
93. E trinta e seis mil búzios
94. *Òrúnmilà* juntou todo o material
95. E o *ebò* foi realizado para *Afùwàpé*

¹⁸ Os instrumentos divinatórios de *Ifá* foram usados para tocar a cabeça de *Afùwàpé* para comunicar os desejos de seu *Orí* para os instrumentos de *Ifá*, através do qual *Òrúnmilà* atua como um intérprete do *Orí*, que revela seus desejos para o cliente.

¹⁹ Também conhecido como *Ogbégúndá*.

96. Parte do sal,
97. Junto com doze mil búzios, foi dado para ele.
98. Então, eles pediram para *Afùwàpé* prosseguir sua viagem.
99. Quando *Afùwàpé* saiu da casa de *Ôrúnmilà*,
100. Ele não viu nem *Orísèékú*, o filho de *Ôgún*
101. Nem *Orílèémèrè*, o filho de *Ìja*
102. Eles já haviam ido.
103. No lugar que eles chegaram
104. Eles encontraram o *oníbodè* (porteiro) no primeiro portão.
105. Perguntaram a ele pela casa de *Àjàlá*
106. Ele respondeu que a casa de *Àjàlá* estava muito longe
107. E que se ele não estivesse tão ocupado
108. Ele os levaria até lá
109. Então eles foram embora, com raiva.
110. Perguntando para outras pessoas
111. No final, eles encontraram a casa de *Àjàlá*
112. Quando eles chegaram
113. Ele não estava em casa
114. Eles resolveram sentar e esperar por ele
115. Quando, no segundo *Àjàlá* não retornou
116. Eles disseram para as pessoas da casa de *Àjàlá*

117. Que eles tinham vindo por causa de uma coisa
118. Eles disseram que eles tinham vindo para escolher *Orí*
119. As pessoas responderem:
120. "Se este é o motivo"
121. "Há muitos *Orí* disponíveis"
122. Eles os levaram para a loja de *Orí* da casa de *Àjàlá*
123. Quando *Orísèékú* entrou
124. Ele escolheu um *Orí* recém-fabricado
125. Que *Àjàlá* ainda não estava bem cozido
126. Quando *Orílèémèrè* também entrou
127. Ele escolheu um *Orí* muito grande
128. Mas não sabia que ele estava rachado
129. Os dois os colocaram sobre suas cabeças
130. E saíram apressadamente
131. Em caminho para a terra.
132. A pouca distância antes de chegarem na terra,
133. Começou a chover,
134. E choveu por um longo tempo,
135. E ela não parava,
136. Assim, molhando *Orísèékú* e *Orílèémèrè*,
137. Após a chuva os ter molhado suas cabeças por um bom tempo

138. Os *orí* começaram a ficar encharcados
139. Como resultado, os *orí* incharam
140. E começara a se despedaçar
141. Os *orí* incharam mais e mais
142. Até que os lados se soltaram
143. E começaram a cair em pedaços
144. O que restou era muito fino e pequeno
145. Este foi a situação em que eles chegaram na terra
146. Quando eles chegaram na terra
147. Eles trabalharam, trabalharam
148. Mas eles não tinham ganhos
149. Se eles um negócio
150. Este negócio terminava
151. Por dar-lhes prejuízo
152. Eles estavam assim
153. Por mais de dez anos
154. Sem nenhuma esperança de sucesso
155. Eles juntaram dois búzios com mais três
156. E foram consultar os sacerdotes de *Ifá*
157. Os homens sábios disseram para eles que
158. Que o problema estava no mau *orí* que eles haviam escolhido

159. Eles perguntaram: "Quando vocês estavam vindo para a terra",
160. "Vocês foram molhados pela chuva"?
161. Eles responderam: "Nós fomos".
162. O babalaô disse: "Quando vocês estavam vindo para a terra",
163. "Vocês escolheram *orí* ruins",
164. "Que ainda não estavam bem cozidas",
165. "Eles deveriam estar quebrados".
166. "Assim que vocês vieram para a terra"
167. "E foram molhados pela chuva"
168. "Os *orí* ruins que vocês escolheram estavam estragados",
169. "E caíram aos pedaços".
170. "Antes de vocês chegarem na terra"
171. "Os *orí* de vocês ficaram muito pequenos"
172. "Desde então tudo o que ganham com seus trabalhos",
173. "Foram usados para repor as partes perdidas de seus *orí*"
174. "Quando vocês conseguirem repor suficientemente",
175. "Assim, quando eles forem restaurados no tamanho original",
176. "Vocês começarão a prosperar".
177. *Afûwâpé* ... Quando *Afûwâpé* estava indo para a casa de *Àjàlá*
178. Ele caminhou bastante
179. E encontrou o *oníbodè* do primeiro portão.

180. E perguntou a ele qual era o caminho da casa de *Àjàlá*
181. O *oníbodè* disse que ele deveria primeiro terminar de cozinhar sua sopa
182. Então *Afùwàpé* sentou e esperou pacientemente por ele,
183. Ajudando-o a acender o fogo.
184. Como *Afùwàpé* estava ajudando-o a acender o fogo,
185. Ele percebeu que o *oníbodè* estava colocando cinzas dentro da sopa.
186. Ele disse: "*Bàbá*, o que você está colocando dentro da sopa são cinzas".
187. Ele respondeu que era o que ele sempre comeu.
188. *Afùwàpé* então pegou uma de seus sacos de sal (*iyò*),
189. E pegou um pouco de sal dele.
190. E colocou dentro da sopa.
191. Ele pediu para o *oníbodè* provar
192. Quando ele provou
193. Ele perguntou para *Afùwàpé* onde ele conseguiu tal coisa,
194. E pediu para *Afùwàpé* dar mais para ele.
195. Ele concordou,
196. E deu a ele os dois sacos de sal.
197. Quando eles terminaram de cozinhar a sopa,
198. O *oníbodè* levantou-se
199. E pegou o caminho,
200. E *Afùwàpé* então, o seguiu.

201. Eles caminharam por um bom tempo,
202. Eles caminharam e caminharam.
203. Quando eles chegaram perto da casa de *Àjàlá*
204. Eles começaram a ouvir um grande alarido.
205. O *oníbodè* disse: "Este alarido é da casa de *Àjàlá*".
206. Ele disse: "Isto mostra que *Àjàlá* não está em casa",
207. "Ele deve estar se escondendo dos cobradores",
208. "O cobrador é que deve estar fazendo este alarido".
209. Ele perguntou à *Afùwàpé* se ele tinha dinheiro com ele.
210. *Afùwàpé* disse que tinha.
211. O *oníbodè* disse que se *Afùwàpé* visse o cobrador,
212. Ele deveria ajudar *Àjàlá* pagando-lhe seu débito.
213. Quando *Afùwàpé* chegou na casa de *Àjàlá*
214. Ele encontrou o cobrador.
215. Gritando e relinchando como um (*esin*) cavalo.
216. *Afùwàpé* então perguntou quanto era a dívida,
217. O cobrador disse que era doze mil búzios
218. *Afùwàpé* então abriu sua sacola (*àpo*)
219. Pegou o dinheiro e pagou a dívida.
220. Após ele ter pago a dívida,
221. E o cobrador ter saído,

222. *Àjàlá* desceu do celeiro, ²⁰
223. Onde ele havia se escondido.
224. Ele cumprimentou *Afûwàpé*
225. E *Afûwàpé* também o cumprimentou.
226. Ele perguntou se *Afûwàpé* encontrou alguém na casa
227. *Afûwàpé* disse que encontrou alguém
228. Que disse que *Àjàlá* devia a ele doze mil búzios
229. *Afûwàpé* disse que ele havia pago a dívida.
230. *Àjàlá* então agradeceu *Afûwàpé*,
231. E perguntou a ele o que ele desejava.
232. *Afûwàpé* disse que ele havia vindo para escolher um *orí*
233. *Àjàlá* então o pegou
234. E disse para ele ir com ele
235. Após algum tempo
236. Eles chegaram na loja de *orí*, de *Àjàlá*
237. Eles encontraram duzentas e um *orí* ali.²¹
238. *Àjàlá* bateu com sua vara de ferro em um,
239. E ele quebrou em vários pedaços.
240. *Àjàlá* disse: "Está vendo"?

²⁰ O celeiro ioruba é construído de barro sobre uma base de madeira. É suficientemente sólido, e a maioria dos utensílios da casa são guardados ali.

²¹ O número duzentos e um é muito comum na mitologia ioruba, sendo usado para designar uma grande quantidade de algo.

241. "Este não está bom".
242. Ele viu outro,
243. E bateu com sua vara de ferro nele,
244. Que também quebrou em pedaços,
245. *Àjàlá* disse: " Este também não está bom".
246. Assim, ele continuou procurando,
247. Até que *Àjàlá* viu um,
248. E bateu nele com sua vara de ferro, e este estava bom.
249. Ele fez um alto e sonoro som.
250. Ele então o pegou
251. E lançou-o no chão,
252. Ele deu-o para *Afùwàpé*
253. *Afùwàpé* perguntou
254. Se este estava bom
255. *Àjàlá* disse que ele estava bom.
256. *Afùwàpé* então fixou-o em sua cabeça
257. E começou a vir em direção à terra.
258. Assim que ele começou a pegar o caminho para o *ayé*, começou a chover
259. E a chuva era muito forte.
260. Ela batia em *Afùwàpé* com tanta força que ele estava surdo
261. Ela começou a molhar o *orí* de *Afùwàpé*

262. Os pingos de chuva batiam e caíam
263. O *orí* de *Afùwàpé* estava intacto quando ele chegou no *ayé*.
264. Quando *Afùwàpé* começou a viver sua vida,
265. Ele começou a negociar
266. E ele teve muito lucro.
267. Ele conseguiu todas as coisas boas,
268. Ele construiu uma casa com portas decoradas,
269. Ele teve muitas mulheres,
270. E ele teve muitos filhos.
271. Após algum tempo,
272. No momento certo,
273. Ele foi honrado com o título de *Orísanmí* ²²
274. Foi quando *Orísèékú*, o filho de *Ògún*
275. E *Orílèémèrè*, o filho de *Ìjà*
276. Eles derramaram-se em lágrimas.
277. Eles disseram: "Não sabemos onde alguém com sorte escolhe seu *orí*"
278. "Deveríamos ter ido ali escolher os nossos"
279. "Não sabemos onde *Afùwàpé* escolheu seu *orí*"
280. "Nós deveríamos ter ido ali escolher os nossos".
281. *Afùwàpé* respondeu, e disse:

²² Um *orúkò* (nome) ou um *oríkì* (título) que significa "Orí me recompensou abundantemente".

282. "Vocês não sabem onde alguém com sorte escolhe seu *orí*",
283. "Vocês deveriam ter indo ali para escolher o de vocês",
284. "Vocês não sabem onde *Afùwàpé* escolheu seu *orí*",
285. "Vocês deveriam ter ido ali escolher o de vocês",
286. "Nós escolhemos nosso *orí* no mesmo lugar",
287. Mas nossos destinos são diferentes.

Nota do tradutor:

O *orí* criado por *Àjàlá* é uma metáfora para destino, não é cabeça propriamente dita, nem material, nem espiritual. *Àjàlá* não tem poder de criação para criar seres espirituais ou materiais. Esta função pertence a *Qbàtálá*, que cria nos dois planos da existência (*òrun-ayé*).